

STUDI AL-QUR'AN KONTEMPORER

Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir

Muhammad Shahrur

Riffat Hassan

Hassan Hanafi

Nasr Hamid Abu Zayd

Muhammed Arkoun

Abul Kalam Azad

Fazlur Rahman

John Wansbrough

Farid Esack

Sayyid Qutb

Editor :

Abdul Mustaqim - Sahiron Syamsudin

Studi Al-Qur'an kontemporer: wacana baru berbagai metodologi tafsir/editor.
Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsudin; penyunting, Zainul Abas -- Yogyakarta:
Tiara Wacana Yogya, 2002.

xvi + 236 hlm.; 21 cm.

ISBN 979-9340-38-1

I. Al-Qur'an -- Tafsir

I. Mustaqim, Abdul.

II. Syamsudin, Sahiron

III. Abas, Zainul.

297.122

© Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Memfoto copy atau memperbanyak dengan cara apa pun
sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit,
adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum

Studi Al-Qur'an Kontemporer
Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir

Editor • Abdul Mustaqim,
Sahiron Syamsudin
Penyunting • Zainul Abas

Desain sampul • Bambang Yogi
Tata letak • Yoppy Sandi Julian

Cetakan pertama • Mei 2002

Penerbit • PT Tiara Wacana Yogya
(Anggota IKAPI)

Dicetak oleh • PT Tiara Wacana Yogya
Kopen-Banteng No. 16
Jl. Kaliurang Km. 7.8 Telp./Fax. (0274) 880683
Yogyakarta 55581

e-mail: tiarawacana@telkom.net

DAFTAR ISI

PENGANTAR REDAKSI	vii
PENGANTAR EDITOR	ix

BAGIAN I REKONSTRUKSI METODOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Apakah Tafsir Masih Mungkin?	3
<i>Oleh: Al Makin</i>	

Bagian II BEBERAPA MODEL PENAFSIRAN AL-QUR'AN

“Kesatuan Tuhan” dan “Kesatuan Agama” dalam Al- Qur'an (Model Penafsiran Mawlana Abul Kalam Azad) ...	19
<i>Oleh: Ahmad Rafiq</i>	

Ahli Kitab dalam Al-Qur'an (Model Penafsiran Fazlur Rahman)	43
<i>Oleh: Ali Masrur</i>	

Metodologi Tafsir Perspektif Gender (Studi Kritis Pemikiran Riffat Hassan)	65
<i>Oleh: Abdul Mustaqim</i>	

Metodologi Tafsir “Realis” (Telaah Kritis Terhadap Pemikiran Hassan Hanafi)	97
<i>Oleh: M. Mansur</i>	
Wacana Naskh dalam Tafsir Fī Dīlāl al-Qur’ān (Eksposisi Penafsiran Alternatif Sayyid Quṭb)	109
<i>Oleh: Mahmud Arif</i>	

Bagian III PERGESERAN PARADIGMA DALAM KONSEP ULUMUL QUR’AN

Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran Al-Qur’an	131
<i>Oleh: Sahiron Syamsuddin</i>	
Al-Qur’an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Hermeneutik Qur’an Nasr Hamid Abu Zayd)	149
<i>Oleh: Moch. Nur Ichwan</i>	
Al-Qur’an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun	167
<i>Oleh: Waryono Abdul Ghafur</i>	
Hermeneutika Pembebasan Al-Qur’an: Perspektif Farid Esack	193
<i>Oleh: Zakiyuddin Baidhawwy</i>	
Pendekatan Historis John Wansbrough dalam Studi Al- Qur’an	211
<i>Oleh: M. Alfatih Suryadilaga</i>	
TENTANG PARA PENULIS	230
INDEKS	231

AHLI KITAB DALAM AL-QUR'AN (Model Penafsiran Fazlur Rahman)

OLEH: ALI MASRUR

Pendahuluan

Dalam buku *Major Themes of the Quran*, ketika meninjau berbagai literatur Barat mengenai Qur'an, Rahman mengkritik kajian Barat terhadap Qur'an yang hanya terbatas pada dua hal; karya yang mencari pengaruh Yahudi-Kristen di dalam Qur'an dan karya tentang rangkaian kronologi ayat-ayat Qur'an, sehingga kajian Barat kurang memperhatikan, untuk tidak mengatakan melupakan, karya-karya yang menjelaskan keseluruhan atau aspek-aspek tertentu dalam Qur'an. Padahal seharusnya, kata Rahman, karya-karya yang termasuk dalam kategori ketiga inilah yang patut mendapatkan perhatian yang lebih luas.¹ Karena dalam kenyataannya tidak demikian, maka Rahman mencoba memberikan perhatian pada karya dalam kategori ketiga dengan menyusun bukunya itu untuk memenuhi kebutuhan umat Islam kontemporer.

Salah satu persoalan yang dikaji dalam buku itu adalah persoalan ahli kitab dan keanekaragaman agama-agama. Menurut Alwi Shihab dalam bukunya, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, pembahasan para pakar tafsir mengenai nasib umat non-muslim, termasuk ahli kitab, tidak tun-

¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), x-xi.

tas. Selanjutnya dikatakan, walaupun sebagian pakar tafsir modern seperti memberikan peluang dan harapan akan adanya kemungkinan jaminan Allah kepada kelompok ahli kitab yang memenuhi syarat-syarat tertentu, namun perlu dicatat bahwa pendapat tafsir klasik dalam persoalan itu masih menggema dan mempengaruhi sebagian penafsir modern.²

Dengan asumsi dasar bahwa persoalan ini belum dikaji secara tuntas oleh para pakar tafsir, maka tulisan ini mencoba mengungkapkan sumbangan Rahman terhadap upaya penafsiran kembali tentang ahli kitab, khususnya tentang kelompok mana saja yang dapat disebut ahli kitab, nasib ahli kitab: masalah keselamatan dan kritik Qur'an kepada ahli kitab.

Latar Belakang Fazlur Rahman

Rahman lahir pada 1919 di Pakistan. Beberapa pemikir juga muncul dari daerah ini, seperti Syah Waliyullah al-Dahlawi, Sayyid Ahmad Khan, Amir Alidan M. Iqbal. Karena itu tidak mengherankan bila Rahman berkembang menjadi seorang pemikir bebas. Meskipun ia dibesarkan di keluarga dengan tradisi madzhab Hanafi, sebuah madzhab sunni yang bercorak lebih rasionalis, karena lebih menggunakan *ra'y* daripada riwayat (*hadits*), bila dibandingkan tiga madzhab besar lainnya, Maliki, Syafi'i dan Hanbali, tetapi sejak berumur belasan tahun, Rahman telah melepaskan diri dari ikatan-ikatan madzhab-madzhab sunni dan mengembangkan pemikirannya secara bebas. Di samping memperoleh pendidikan secara formal di Madrasah, ia juga menerima pelajaran agama secara khusus dari ayahnya yang berasal dari Deoband, sebuah madrasah terkenal di anak benua Indo-Pakistan.³

² Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), 80.

³ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1996), 79-80.

Setelah menamatkan pendidikan menengah, Rahman melanjutkan studinya di departemen Ketimuran Universitas Punjab, Lahore dan berhasil memperoleh gelar M.A. pada 1942 dalam bidang Sastra Arab. Karena rendahnya mutu pendidikan tinggi Islam di India saat itu, maka pada 1946, Rahman memutuskan untuk mengambil program doktor di Universitas Oxford, Inggris, dalam bidang filsafat Islam dan memperoleh gelar Ph.D. pada 1949 dengan disertasi tentang Ibnu Sina. Setelah itu, Rahman tidak langsung kembali ke Pakistan. Ia menetap sementara waktu di Barat. Ia menjadi dosen dalam bidang kajian Persia dan filsafat Islam dari tahun 1950 hingga 1958, di Universitas Durham, Inggris. Kemudian menjabat *associate professor* di Insititute of Islamic studies, McGill University.⁴

Setelah menggembara cukup lama di Barat, Rahman kembali ke Pakistan di awal tahun 60-an. Pendidikan formal yang didapatkan di Barat serta pengalaman akademisnya selama bertahun-tahun di berbagai Universitas di Barat dan latar belakang liberalisme di Indo-Pakistan membuatnya menjadi seorang pemikir bebas, kritis dan radikal. Pada tahun 1962, Rahman ditunjuk sebagai Direktur Lembaga Riset Islam. Pada tahun 1964, ia ditunjuk sebagai dewan Penasihat Ideologi Islam Pemerintah Pakistan. Karena tugas dua lembaga itu, maka Rahman terlibat dalam upaya menafsirkan kembali Islam. Namun, gagasannya seringkali, atau malah selalu, bertentangan dengan pandangan kalangan tradisional dan fundamentalis serta menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan.

Karena Rahman merasa negerinya belum siap menerima gagasan-gagasan pembaharuannya, maka ia memutuskan untuk meletakkan kedua jabatannya itu dan hijrah ke Los Angeles menjadi *visiting professor* di Universitas California pada musim

⁴ Tamara Sonn, "Fazl Rahman", dalam John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 3 (Oxford University Press, 1995), 408.

semi, 1969. Pada musim gugur ia pergi ke Universitas Chicago sebagai profesor pemikiran Islam di universitas itu, Rahman menjadi salah seorang guru besar yang dihormati. Ketenaran universitas ini juga disebabkan oleh penunjukan Rahman sebagai guru besarnya. Tidak kurang dari delapan belas tahun, Rahman menetap di Chicago, menulis, meneliti dan mengkomunikasikan gagasannya hingga Tuhan memanggilnya pada 26 Juli 1988, karena serangan jantung.

Pada awalnya, dengan penerbitan bukunya, *Avecenna's Psychology* (London, 1952), Rahman mulai memperoleh popularitas Internasional. Dalam buku ini, ia membuktikan adanya pengaruh seorang filosof dan psikolog Islam muslim, Ibnu Sina (w.1037) terhadap seorang teolog Kristen abad tengah, St. Thomas Aquinas (w. 1275). Rahman juga menulis dua buku lain tentang Ibnu Sina: *Propechy in Islam* (Chicago, 1958) dan *Avicenna's de Anima* (London, 1959). Ia juga dikenal dengan karyanya di bidang kajian tafsir tematik *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1979), di bidang metodologi sejarah Islam *Islamic Methodology in History* (1965) dan di bidang Pendidikan Islam *Islam and Modernity: Tranformation of the Intellectual Tradition* (1984). Beberapa karya lain yang tidak kalah pentingnya adalah *Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, 1975), *Islam* (Chicago, 1079) dan *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity* (New York, 1987).⁵

Rahman dan Problem Pemahaman Qur'an

Sebelum menelusuri penafsiran Rahman tentang nasib ahli kitab, orang harus mengetahui lebih dahulu pandangannya terhadap kajian Qur'an. Bagi Rahman, problem studi Qur'an adalah problem pemahaman, bukan problem keaslian. Berbeda dengan para orientalis, seperti Ricard Bell yang mencari unsur-unsur Kristen dalam Qur'an dan John Wansbrough yang berpendapat

⁵ Tamara Sonn, "Fazlur Rahman", 408.

bahwa Qur'an adalah sebuah kitab yang dipengaruhi tradisi Yahudi (*ala tradition Juive*), Rahman sama sekali tidak mempersoalkan otentisitas Qur'an.⁶

Tidak mempersoalkan otentisitas Qur'an berarti secara total sudah mengakui bahwa Qur'an adalah sebuah kitab yang otentik. Dan Rahman, seperti orang-orang Islam pada umumnya, memang mengakui dan meyakini bahwa Qur'an adalah Kalam Ilahi yang diwahyukan kepada Muhammad. Walaupun, ia sendiri secara tegas mengatakan bahwa Qur'an dalam arti kata yang biasa adalah ucapan Muhammad,⁷ namun dalam kesempatan lain ia pernah mengatakan bahwa tanpa keyakinan bahwa Qur'an adalah Kalam Ilahi, tak satu pun yang dapat dikatakan sebagai seorang muslim yang nominal.⁸

Menurutnya, yang penting adalah bagaimana memahami Qur'an dengan metode yang tepat untuk mengungkap kandungan Qur'an, karena dalam kenyataannya, Qur'an itu laksana puncak sebuah gunung es yang terapung, sembilan persepuluh darinya di bawah lautan sejarah dan hanya sepersepuluh darinya yang tampak di permukaan.⁹ Karena itulah, untuk memahami Qur'an, orang harus mengetahui sejarah Nabi dan perjuangannya selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Selain itu juga perlu memahami situasi dan kondisi bangsa Arab pada awal Islam serta kebiasaan, pranata-pranata dan pandangan hidup orang Arab.

Dalam pandangan Rahman, Qur'an muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Qur'an adalah sebuah respons terhadap situasi yang sebagian be-

⁶ Fazlur rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, xi-xii.

⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1994), 33.

⁸ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, 150.

⁹ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1987), 56, 65. Pernyataan Rahman ini dikutip juga oleh Nourouz zaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Perdaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 10.

sarnya merupakan pernyataan-pernyataan moral, religius dan sosial yang menanggapi berbagai persoalan spesifik dalam situasi kongkrit. Kadang-kadang Qur'an memberikan jawaban bagi situasi pertanyaan atau masalah khusus, tetapi kadang-kadang ia juga menjelaskan hukum-hukum yang bersifat umum.¹⁰ Menurut Rahman, untuk membuat Islam selalu relevan dengan lingkungan spesifik pada saat sekarang ini, orang-orang muslim harus mengatasi penafsiran Qur'an tradisional dan harfiah serta beralih ke pemahaman akan spirit Qur'an. Mereka harus mengkaji untuk menemukan esensi pewahyuan. Kemudian, ia harus mengkaji lingkungan spesifik di mana ayat itu diturunkan sehingga mereka dapat menerapkan prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu itu di saat sekarang ini.¹¹

Situasi di Mekkah sebelum kedatangan Islam juga perlu dikaji secara mendalam. Berbagai upaya harus dilakukan tidak hanya untuk memahami agama Arab pra-Islam, tetapi juga pranata-pranata sosial, kehidupan ekonomis dan hubungan-hubungan politik. Peran penting suku Quraisy dan pengaruh kekuasaan religio-ekonomisnya di kalangan orang-orang Arab juga harus dipahami. Tanpa memahami semua itu, adalah tidak mungkin memahami pesan Qur'an secara utuh. Ini disebabkan karena Qur'an memiliki sebuah latar belakang historis, sehingga jika, misalnya, ada orang yang menemukan Qur'an di Kutub Utara dan ia ingin memahaminya walaupun ia mengetahui bahasa Arab, maka sekali-kali ia tidak akan berhasil memahami kitab suci itu secara utuh.¹² Karena itu, Qur'an harus dipahami dalam konteksnya, yaitu konteks dan latar belakang perjuangan Nabi di Mekkah dan Madinah.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka 1995), 1995.

¹¹ Tamara Sonn, "Fazlur Rahman", 408.

¹² Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. Taufiq Adnan Amal, 55-56.

Dalam *Islam and Modernity*, Rahman menawarkan dua langkah untuk memahami Qur'an. Pertama, orang harus memahami makna pernyataan Qur'an dengan mengkaji latar belakang historis ketika sebuah ayat diturunkan. Jadi, langkah pertama adalah memahami makna Qur'an sebagai suatu keseluruhan disamping jawaban-jawaban khusus. Langkah kedua, adalah menggeneralisasikan respons-respons khusus dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan moral-sosial umum yang dapat disarikan dari ayat-ayat spesifik dan *ratio legis*nya.¹³

Jika langkah pertama, berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam Qur'an untuk dilakukan penggalian sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kalau dua langkah pemahaman Qur'an ini dapat dijalankan, maka, menurut Rahman, perintah-perintah Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali.¹⁴

Dengan demikian yang dipentingkan dalam memahami Qur'an adalah nilai-nilai moralnya yang bersifat universal, dan bukan keputusan-keputusan hukum yang bersifat spesifik. Berangkat dari kerangka berpikir semacam ini pula, Rahman mencoba menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ahli kitab. Karena itu, tidak mengherankan bila Rahman mempunyai pendapat yang berbeda dengan pandangan para pakar tafsir klasik tentang persoalan itu, karena ia berangkat dari metodologi yang berbeda, yang lebih memandang ruh dan esensi pesan-pesan Qur'an daripada bentuk-bentuk formalnya.

Nasib Ahli Kitab: Masalah Keselamatan

Qur'an, menurut Rahman, betul-betul menolak sikap eksklusif dalam beragama. Ketika orang-orang Yahudi dan Kristen meng-

¹³ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, 7.

¹⁴ *Ibid*, 8.

klaim bahwa hanya diri merekalah yang memperoleh petunjuk Tuhan dan akan masuk surga, Qur'an menjawab secara tegas dengan menyatakan bahwa petunjuk dan keselamatan bukanlah milik kaum-kaum tertentu, tetapi milik Tuhan. Tak satu kaum pun dapat mengatakan bahwa hanya merekalah yang mendapatkan petunjuk Tuhan dan hanya merekalah yang akan masuk surga, sedangkan yang lain masuk neraka karena tidak mendapatkan petunjuk Tuhan.

Petunjuk bukanlah milik kaum-kaum tertentu, tetapi milik orang-orang saleh. Ini digambarkan Qur'an ketika Tuhan hendak mengangkat Nabi Ibrahim menjadi pemimpin umat manusia dan Ibrahim bertanya, bagaimana nasib anak cucunya, apakah mereka juga akan diangkat menjadi pemimpin umat manusia. Dengan tegas, Tuhan menjawab, "Ke dalam janji-janjiKu, tidak tercakup orang-orang aniaya".¹⁵

Kalau klaim eksklusif dari kalangan Yahudi dan Kristen serta permintaan Ibrahim agar anak cucunya diangkat sebagai pemimpin manusia itu ditolak oleh Qur'an, maka demikian juga, Islam tidak berhak mengklaim bahwa hanya dirinyalah yang merupakan petunjuk Tuhan dan hanya pemeluknyalah yang akan memperoleh keselamatan. Secara berulang-ulang, sesuai dengan penolakan yang tegas terhadap sikap eksklusi ini Qur'an mengakui adanya orang-orang saleh di dalam kaum-kaum tertentu, ahli kitab, seperti Yahudi, Kristen dan Sabiin, sebagaimana pengakuannya akan adanya orang-orang yang beriman di dalam

¹⁵Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 237-238. Bandingkan dengan tulisan Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta:Paramadina, 1995), 74-75. Dalam buku ini, Nurcholish menyatakan, "dalam kenyataan sejarah, antara kaum Yahudi dan Kristen tidak pernah ada kesepakatan, karena masing-masing menganggap bahwa hanya agama merekalah yang benar, dan yang lain salah.... Karena pandangan eksklusivistik ini, maka masing-masing kaum Yahudi dan Kristen mengklaim sebagai satu-satunya kaum yang akan mendapat keselamatan dan masuk surga. Dan sejalan dengan sikap dasar mereka itu, maka kaum Yahudi dan Nasrani mengaku hanya merekalah golongan manusia yang mendapat petunjuk kebenaran."

Islam.¹⁶ Pengakuan Qur'an itu tercermin dalam surat al-Baqarah 2:62 dan al-Maidah 5:69 berikut ini:

“Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Nasrani dan Sabiin, siapa saja diantara mereka beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan, tiada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula mereka ber-sedih hati.”

Ayat ini, pada dasarnya, berbicara tentang empat kelompok: *alladzīna āmanū* (menunjukkan kepada umat Islam), *alladzīna hādū* (umat Yahudi), *al-naṣārā* (umat Kristen), dan *al-sābi'īn*. Para pakar tafsir Qur'an dari masa klasik hingga masa modern merasa kesulitan menafsirkan ayat ini, apalagi bila dihubungkan dengan surat Ali Imran (3):85, yang memberikan jaminan keselamatan di hari pembalasan hanya kepada pemeluk Islam.¹⁷ Lalu bagaimana menghubungkan dua ayat ini sehingga membentuk sebuah penafsiran yang padu?

Al-Tabari, ahli tafsir kenamaan abad kesepuluh berpendapat bahwa, jaminan Allah tersebut mensyaratkan tiga hal: beriman, percaya kepada hari akhir, dan berbuat baik. Syarat beriman itu termasuk di dalamnya beriman kepada Allah dan Muhammad SAW. Dengan demikian, yang dimaksud dengan ayat ini ialah mereka yang telah memeluk Islam.¹⁸ Al-Qurtubi mengajukan dua pandangan yang tidak berbeda dengan pandangan Tabari: pertama, ayat itu telah dinasakh oleh surat Ali Imran(3):85; kedua, ayat itu hanya berlaku bagi orang-orang yang percaya pada kenabian Muhammad.¹⁹ Al-Razi, pakar tafsir abad kedua belas, sambil memperkuat pendapat Al-Tabari menyatakan bahwa ke-

¹⁶ *Ibid*, 238.

¹⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 79.

¹⁸ *Ibid*.

¹⁹ Al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dar al Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 296.

tiga syarat yang dikemukakan dalam ayat tersebut tak lain adalah esensi dari ajaran Islam.²⁰ Ibnu Katsir yang hidup dua abad kemudian, lain lagi pendapatnya. Ia setuju dengan pendapat Ibnu Abbas yang menyatakan bahwa ayat tersebut telah dinasakh dengan ayat ke-85 surat Ali Imran: "Barang siapa yang mencari agama selain Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima, dan dia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi." Dengan menghubungkan pada ayat ini, Ibnu Katsir berkata, setelah Muhammad diutus, tidak akan diterima perbuatan apa pun kecuali yang sesuai dengan syariat Muhammad.²¹

Berbagai pendapat para tafsir itu, kata Rahman, dapat dikelompokkan ke dalam dua macam penafsiran: pertama, yang dimaksudkan dengan orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin dalam ayat tersebut adalah orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin yang telah masuk Islam; kedua, mungkin pula yang dimaksud dengan orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin adalah orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin yang saleh sebelum kedatangan Nabi Muhammad saw.²² Menurut Rahman, kedua penafsiran ini jelas salah dan tampaknya dengan sia-sia para pe-

²⁰ Ketahuilah, kata al-Razi, bahwa iman kepada Allah itu mencakup iman kepada Rasul-rasulNya. Dengan demikian, orang-orang yang mendapat jaminan keselamatan dalam ayat itu adalah orang-orang yang percaya kepada seluruh rasul-rasul Tuhan, termasuk kepada Nabi Muhammad. Lihat al-Razi, *Tafsir al-Rāzi*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 114.

²¹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adhīm*, vol. 1 (Beirut: Maktabah al-Nur al-'Ilmiyyah, 1991), 99.

²² Lihat pendapat Mahmoud Ayoub yang mengelompokkan penafsiran para mufasir ke dalam empat kategori: pertama, penafsiran yang mengedepankan pendapat bahwa ayat itu dinasakh dan dengan demikian tidak dapat diterapkan lagi; kedua, penafsiran yang membatasi penerapan ayat itu dengan mengemukakan alasan-alasan pewahyuannya bagi kelompok masyarakat khusus; ketiga, penafsiran yang membatasi ayat itu pada penafsiran legalistik; dan keempat, penafsiran yang menerima universalitas ayat itu hingga kedatangan Islam. Namun setelah kedatangan Islam, penerapannya hanya dibatasi bagi orang-orang yang memeluk Islam. Mahmoud Ayoub, *The Quran and Its Interpreters*, vol. 1 (Albany: State University of New York Press, 1984), 110.

nafsir itu berusaha menolak maksud yang sudah jelas dinyatakan oleh kedua ayat itu, yaitu bahwa orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, Kristen dan Sabiin asalkan mereka percaya kepada Tuhan, hari akhir dan melakukan kebajikan, maka mereka akan mendapatkan keselamatan pula.²³ Jadi petunjuk dan keselamatan itu bersifat universal, tidak terbatas pada kaum dan bangsa tertentu.

Sejak awal, Nabi Muhammad SAW benar-benar yakin bahwa kitab-kitab suci terdahulu berasal dari Tuhan dan para penyampainya adalah nabi-nabi Tuhan pula. Karena itu, tanpa keraguan ia mengakui tokoh-tokoh agama yang disebut dalam Perjanjian Lama dan Baru sebagai nabi seperti dirinya. Karena itu, orang harus mempercayai semua nabi itu. Kalau orang-orang Islam mengakui kenabian Musa dan Yesus, maka orang-orang Yahudi harus mengakui kenabian Muhammad. Lebih-lebih sikap ini menjadi sangat kuat karena di antara para pengamat agama-agama itu, ada sekelompok orang yang mengakuinya sebagai nabi dan Qur'an sebagai kitab suci.²⁴

Dalam Qur'an dikatakan, para nabi menyeru kaum-kaum dan bangsa-bangsa yang berbeda pada masa yang berbeda, tetapi ajaran yang mereka sampaikan adalah universal dan identik. Semua ajaran itu berasal dari sumber yang sama dan tunggal, yakni "Ibu semua Kitab" atau "Kitab yang Tersembunyi". Karena ajaran mereka sama, maka manusia harus menguasai semuanya. Karena itulah Muhammad SAW merasa berkeharusan untuk mengakui kenabian Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa, karena agama dan kenabian adalah satu dan tidak dapat dipecah-pecah, kata Rahman.

Qur'an memerintahkan Muhammad SAW mengatakan, di samping mempercayai Taurat dan Injil, "Aku mempercayai se-

²³ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 239; Lihat juga Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 78-81.

²⁴ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 234.

tiap kitab yang diwahyukan Tuhan". Ini adalah karena petunjuk Tuhan itu adalah universal dan tidak terbatas pada kaum tertentu saja. "Tidak ada suatu kaum yang tidak pernah didatangi oleh seorang pembawa peringatan" (35:24) dan "bagi setiap kaum telah disediakan petunjuk" (13:7). Perkataan "kitab" sering dipergunakan Qur'an bukan dengan pengertian kitab suci tertentu, tetapi sebagai istilah umum yang mempunyai pengertian keseluruhan wahyu-wahyu Tuhan 92:231).²⁵ Memang Rahman tidak menyebutkan secara eksplisit adanya kelompok ahli kitab di luar kaum Yahudi dan Nasrani. Namun ia menegaskan bahwa di setiap kaum pasti ada pemberi peringatan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa, menurut Rahman, ahli kitab tidak hanya kaum Yahudi dan Kristen, tetapi juga mencakup kelompok-kelompok lain.

Senada dengan pendapat Rahman ini, Rasyid Ridla dalam tafsirnya, *al-Manar*, menegaskan bahwa di luar kalangan Yahudi dan Kristen juga terdapat ahli kitab. Ia menyebutkan tidak hanya kaum Majusi dan Sabiin sebagai ahli kitab, tetapi juga Hindu, Budha dan konfusius. Ini disebabkan, kata Ridla karena Kaum Sabiin dan Majusi berada dekat dengan meraka di Irak dan Bahrain. Selain itu, orang memang belum pernah melakukan perjalanan ke India, Jepang dan Cina sehingga mereka mengetahui golongan yang lain. Dalam hal ini, tujuan ayat suci sebenarnya sudah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal oleh orang Arab, sehingga tidak perlu keterangan asing.²⁶

Kalau agama dan kenabian itu satu, mengapa di dunia kemudian muncul multi kaum agama? Apa rahasia dibalik desain Tuhan ini? Qur'an, kata Rahman, mencoba memberikan jawaban bahwa manfaat positif dari keanekaragaman agama-agama dan

²⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 235.

²⁶ Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Manar*, vol. vi (Beirut: Dar al-Fikr, (t.th.)), 188.

kaum-kaum ini adalah agar mereka saling berlomba di dalam kebajikan. Pada Surat 2:164 dan 2:177, setelah menyatakan perubahan kiblat dari Yerusalem ke Mekkah, Qur'an menandakan bahwa kiblat itu sebenarnya tidak penting. Yang penting adalah "kesalehan dan berlomba-lomba di dalam kebajikan". Bahkan kepada kaum muslimin sendiri yang disebut sebagai kaum penengah dan sebaik-baik kaum, Qur'an tidak menjamin mereka sebagai kaum yang dikasihi Tuhan kecuali mereka memperoleh kekuasaan di dunia, menegakkan shalat, berusaha mengentaskan kemiskinan, menyeruhkan kebajikan, dan mencegah kejahatan. Yang lebih menarik lagi, jika kaum muslimin berpaling, maka Tuhan akan menggantikan posisi mereka dengan kaum lainnya (47:38).²⁹ Dengan demikian, kaum muslimin pun tidak berhak mengklaim diri mereka sebagai "sebaik-baik umat", "umat penengah" dan "kaum istimewa" sebelum mereka dapat membuktikan kebaikan dan keistimewaan mereka kepada umat-umat lainnya.

Kritik Qur'an terhadap Ahli Kitab

Salah satu fungsi Qur'an diturunkan adalah sebagai pembenar dan korektor terhadap kitab-kitab sebelumnya. Dalam menggapai doktrin inkarnasi dan trinitas, sikap Qur'an berbeda-beda. Ada ayat-ayat Qur'an yang memandang trinitas sebagai "ekstremisme dalam keyakinan", dan ada pula ayat-ayat yang lebih keras lagi, seperti ayat-ayat yang mencela manusia-manusia penyembah berhala sebagai orang kafir.³⁰ Namun Qur'an juga berbicara dengan sikap yang penuh kasih mengenai Isa dan peng-

²⁹ *Ibid.*, 240.

³⁰ Q.s. al-Nisa' (4):171 memerintahkan agar kaum ahli kitab tidak melampaui batas dalam beragama dan tidak berbicara tentang Tuhan dengan tidak benar dan Ali Imran (3): 70-71 mempertanyakan mengapa kaum ahli kitab menolak ayat-ayat Tuhan yang mereka saksikan sendiri, mencampuradukkan kebenaran dengan kebatilan, dan menyembunyikan kebenaran.

ikutnya.³¹ Sikap lembut terhadap penganut Kristen semacam ini tentu sangat berbeda dengan sikapnya terhadap kaum yang lain.

Karena sikapnya yang demikian ini, ada ahli barat yang berpendapat bahwa Muhammad adalah sahabat Kristen dan hampir dapat dikatakan sebagai seorang Kristen. Hanya karena motif politiknya, Muhammad tidak mengakui Kristen secara terang-terangan. Menurut Rahman pendapat ini keliru, karena tidak dapat dibuktikan bahwa ayat-ayat yang semakin keras mengancam Kristen diturunkan belakangan. Justru ayat-ayat yang berbicara dengan penuh kasih terhadap orang-orang Kristen itu diturunkan jauh lebih belakangan pada periode Madinah, misalnya ayat 57:27.

Menurutnya, lebih mungkin adalah bahwa, Muhammad SAW menemukan pandangan-pandangan yang berbeda dari wakil-wakil Kristen yang berbeda atau bahwa seruan Qur'an itu ditujukan pada kelompok yang berbeda dalam waktu yang berbeda pula. Qur'an memang sering berbicara dengan sekte-sekte baik dalam agama Yahudi maupun Kristen, sehingga seorang pembaca Qur'an harus bersikap kritis, karena pernyataan Qur'an tidak dapat diberlakukan begitu saja terhadap seluruh pemeluk agama dalam pembicaraan itu. Dengan demikian menjadi jelas bahwa Qur'an tidak dapat menerima ide trinitas dan Yesus sebagai Tuhan. Namun di saat yang sama, Qur'an mengakui bahwa Yesus beserta pengikutnya mempunyai sifat pengasih dan rela mengorbankan diri sendiri.³²

Bahkan di kalangan kaum Kristen, kata Nurcholish yang seolah mendukung dan mensyarah pendapat Rahman, ada yang secara diam-diam mengakui kebenaran yang datang dari Nabi SAW. Ini misalnya diturunkan berkenaan dengan sikap sekelompok kaum Kristiani yang banyak memelihara hubungan baik dengan Nabi dan kaum muslimin, yang membuat mereka itu

³¹Q.S. al-Maidah (5):82;57:27.

³² Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 241-244.

berbeda dengan kaum Yahudi dan Musyrik yang sangat membenci dan memusuhi Nabi dan kaum muslimin.³³ Hal ini terekam dalam surat al-Ma'idah (5): 82 – 85 berikut ini:

“Sungguh engkau (Muhammad) akan mendapat di antara manusia, kaum Yahudi dan orang-orang yang melakukan Syirik sebagai yang paling keras permusuhannya kepada kaum beriman. Dan sungguh engkau akan mendapati bahwa sedekat-dekat mereka dalam rasa kasih sayangnya kepada kaum beriman ialah mereka yang menyatakan, “Kami adalah orang-orang Kristen”. Demikian itu karena di antara mereka ada pendeta-pendeta dan paderi-paderi, dan mereka itu tidak sombong. Dan apabila mereka mendengar apa yang diturunkan kepada rasul, engkau akan melihat mata mereka berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah percaya maka catatlah kami bersama mereka yang bersaksi. Mengapalah kami tidak beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang telah datang, dan kami berharap Tuhan kami akan memasukkan kami beserta orang-orang yang baik”. Maka Allah pun memberi mereka pahala atas ucapan mereka itu, berupa surga-surga yang sungai-sungai mengalir di bawahnya. Mereka kekal abadi di sana. Itulah balasan orang-orang yang baik.”³⁴

Dengan demikian, tidak semua kaum ahli kitab itu sama dalam penentangannya terhadap nabi dan kaum muslimin. Karena itu perlu dibedakan antara yang menentang dan yang simpatik. Dalam hal ini, Qur'an juga menyebut adanya segolongan yang rajin mempelajari ayat-ayat Allah di tengah malam sambil terus beribadah, dengan beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta melakukan amal ma'ruf nahi munkar dan bergegas dalam kebaikan.³⁵

³³ Nurcholish Majdid, *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), 76.

³⁴ Q.S. al-Ma'idah (5):82-85.

³⁵ Baca surat Ali Imran (3); 113-115. “Mereka kaum ahli kitab itu tidaklah sama, dari kalangan ahli kitab itu, terdapat umat yang teguh (konsisten) mempelajari ajaran-ajaran Allah di tengah malam dan beribadat. Mereka

Sejak awal perkembangan Islam, kata Rahman, ketika Nabi Muhammad tampil di kalangan masyarakat Mekkah terdapat beberapa orang Yahudi dan Kristen yang mempunyai harapan mesianisme dan mendukung perjuangan nabi. Mengenai hal ini banyak bukti-bukti yang mendukungnya. Mereka tidak mau lagi menerima agama Yahudi dan Kristen. Mereka menghendaki agama tersendiri sehingga dapat memperoleh petunjuk yang lebih baik. Setelah Muhammad tampil, Qur'an berulang kali menyebutkan kelompok yang simpatik dengan ajaran Muhammad ini. Tentang hal ini, Qur'an berkata, "Kami telah memberikan kitab kepada mereka (Taurat dan Injil), sedang ia mempercayai Qur'an."³⁶ Ayat-ayat semacam inilah yang menunjukkan bahwa di kalangan Yahudi dan Kristen terdapat harapan mesianisme dan mendukung Nabi dalam melaksanakan misi dan ajarannya. Namun, terdapat juga kelompok ahli kitab yang tidak mendukung dan bahkan memusuhi misi nabi dan kaum muslimin, sehingga diakhir periode Mekkah, Qur'an dengan tegas membedakan antara orang Yahudi ini dengan orang Yahudi lainnya yang mengingkari Qur'an dan Qur'an dinyatakan sebagai akte-akte (ahzab).³⁷

Karena Muhammad melihat bahwa ahli kitab telah terpecah belah berada dalam kesesatan serta menolak kenabiannya, maka Qur'an menjulukinya sebagai seorang ahli hanif dan agamanya disebut dengan "agama yang lurus", sedangkan paganisme dan sektarianisme dalam ahli kitab dianggap sebagai penyimpangan-penyimpangan. Dengan arti inilah, maka ahli-ahli kitab bukanlah

beriman kepada Allah dan hari kemudian, memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran, dan bergegas dalam berbagai kebaikan. Mereka itu tergolong orang-orang yang shaleh. Apapun kebaikan yang mereka kerjakan tidak akan diingkari (pahalanya), dan Allah Maha Tahu akan orang-orang yang bertakwa.

³⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 233.

³⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 223.

manusia-manusia hanif.³⁸ Karena monoteisme yang diserukan kepada kaum Yahudi dan Kristen ini, Qur'an mengajak ahli kitab supaya melaksanakan program yang sama (*kalimah sawa'*), tidak menyembah selain Allah dan mempersekutukan-Nya.³⁹

Jika berbagai penyimpangan dari monoteisme murni dalam berbagai sekte dari ahli kitab ini dikaitkan dengan ajakan Qur'an kepada ahli kitab untuk melakukan *kalimah sawa'* dan dengan surat al-Baqarah(2): 62 yang berisi jaminan akan keselamatan mereka asalkan mereka beriman kepada Allah, hari akhir dan berbuat kebajikan, maka akan memberikan pengertian bahwa secara keseluruhan ahli kitab memang telah menyimpang dari ajaran monoteisme ini. Namun perlu diketahui bahwa walaupun telah terjadi penyimpangan dalam sekte-sekte ahli kitab, hal ini tidak berarti bahwa tidak ada dari kaum ahli kitab yang akan selamat, karena seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, di antara mereka ada orang-orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan berbuat kebajikan. Bahkan sebagian dari mereka juga mengakui kenabian Muhammad dan Qur'an sebagai kitab suci. Dengan demikian, perlu digarisbawahi bahwa ahli kitab yang mendapat jaminan keselamatan adalah ahli kitab yang memenuhi syarat-syarat tertentu sebagaimana telah digariskan oleh Qur'an.

Komentar dan Kritik

Penafsiran Rahman terhadap ayat-ayat ahli kitab adalah sebuah penafsiran inklusif yang mencoba memberikan angin segar

³⁸ *Ibid*, 207-209.

³⁹ Katakan olehmu (Muhammad), "Wahai ahli kitab! Marilah kita menuju *kalimah sawa'* (titik temu) di antara kita dan kalian, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Allah dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu pun dan sebagian kita tidak menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah. Jika mereka menolak, maka katakanlah kepada mereka, "Saksikanlah bahwa sesungguhnya kami ini adalah orang-orang yang beraerah diri." Q.S. Ali Imran (3): 64.

terhadap kalangan ahli kitab karena selama ini para pakar tafsir dengan berbagai teori dan argumen mereka seolah telah menutup kemungkinan keselamatan bagi ahli kitab. Apalagi Rahman secara tegas menyatakan bahwa ahli kitab akan mendapat jaminan keselamatan asalkan mereka memenuhi persyaratan tertentu, yang juga merupakan persyaratan tertentu, yang juga merupakan persyaratan bagi orang-orang Islam. Ini artinya Rahman sungguh-sungguh mengapresiasi tradisi dan agama lain sama seperti ia mengapresiasi agamanya sendiri serta memandang kebenaran agama pada dataran relatif sehingga dalam setiap agama terkandung kemungkinan adanya kebenaran.

Kalau Qur'an sendiri menolak klaim eksklusif dari kaum Yahudi dan Kristen, maka umat Islam juga tidak berhak mengklaim hanya diri merekalah yang akan mendapatkan keselamatan. Jika umat Islam mengklaim hanya mereka saja yang berhak mendapatkan keselamatan, maka tentu tidak ada bedanya dengan sikap eksklusif ahli kitab yang hanya mengakui kebenaran agamanya sendiri dan menolak kebenaran agama yang datang kemudian, yakni Islam. Ini merupakan implikasi dari ayat-ayat Qur'an yang menganggap agama dan kenabian adalah satu dan bersumber dari Yang Tunggal. Oleh karena itu, setiap pemeluk harus mengakui setiap agama dan seluruh nabi sebagai sumber dari kebenaran ilahi tanpa membedakan-bedakannya,⁴⁰ karena, seperti dikatakan Rahman, mengingkari seorang nabi, apakah itu Musa, Isa, atau Muhammad, berarti mengingkari seluruh kenabian.⁴¹

Penafsiran semacam ini, terlepas dari banyaknya kalangan yang tidak menyetujuinya karena berbeda dan bahkan bertentangan dengan penafsiran para pakar tafsir klasik, mutlak diperlukan di zaman yang menghendaki para penganut agama untuk tidak hanya melakukan dialog antar agama agar dapat dicapai

⁴⁰⁾ Q.S. Ali 'Imron (3): 84.

⁴¹⁾ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, 235.

suatu titik temu sehingga dapat hidup berdampingan secara damai dengan agama lain, tetapi juga harus mampu melakukan transformasi diri dengan sikap terbuka untuk belajar dan menggali kearifan agama dan tradisi lain.⁴²

Geoffrey Parrinder menyatakan bahwa sikap tidak dihargainya Yesus dan Injil sebagiannya dipengaruhi oleh penafsiran-penafsiran belakangan, sehingga menimbulkan kontroversi berkepanjangan yang membuat agama kita lebih tampak sebagai lawan daripada kawan. Sikap-sikap permusuhan dan saling salah paham ini sudah saatnya ditinggalkan karena kita hidup sebagai tetangga dalam dunia yang satu. Kalau begitu, maka perlu dikembangkan sebuah model penafsiran Qur'an yang mampu berempati dan memiliki apresiasi terhadap keimanan yang lain.⁴³ Penafsiran model inilah tampaknya yang dikehendaki oleh Rahman.

Memang penafsiran Rahman mensyaratkan sikap terbuka, kritis dan empati terhadap agama lain selain "agama kita". Dan itulah suatu sikap ilmiah yang perlu dikembangkan terus menerus. Tanpa sikap seperti ini mustahil kita dapat hidup berdampingan secara damai dengan para pemeluk agama lain dan mau belajar dari agama lain. Atau mungkin kita malah menindas para pemeluk agama lain demi dan atas nama "membela agama kita".

⁴²⁾ Lihat Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 84. Pada halaman ini, Alwi menyebutkan empat kategorisasi teologi: eksklusif, inklusif, pluralis, dan transformatif. Pandangan teologi eksklusif adalah pandangan yang mengklaim bahwa hanya lewat agama tertentu saja seseorang dapat mencapai keselamatan; inklusif adalah pandangan yang mengatakan, keselamatan dapat diperoleh melalui agama yang lain dari "agama kita"; pluralis adalah pandangan yang menyatakan bahwa semua agama besar akan menganutnya pada jalan keselamatan; dan transformatif adalah pandangan yang lebih besar dari itu, yakni tidak hanya mengakui eksistensi agama lain, tetapi juga mampu melakukan transformasi diri dengan sikap terbuka untuk belajar dan menggali agama lain.

⁴³⁾ Geoffrey Parrinder, *Jesus in The Qur'an* (Oxford: oneworld, 1995), 10-11.

Sikap mempertahankan agama dengan cara menindas dan mengorbankan pemeluk agama lain ini bagaimanapun masih terjadi di berbagai belahan dunia hingga saat sekarang ini. Kalau demikian, pertanyaan yang muncul adalah apakah Islam, sebuah agama yang secara kebahasaan berarti perdamaian mengajarkan dan mendukung penindasan dan kekerasan terhadap agama lain? Tentu tidak!

Hanya saja mengikuti penafsiran Rahman yang lebih menekankan esensi dan substansi ajaran Islam, orang pun mungkin bertanya, "Untuk mendapatkan jaminan keselamatan, apakah seorang dari kalangan ahli kitab cukup masuk Islam secara substansial saja dan meninggalkan formalitas agama? Kalau masuk Islam itu tidak perlu formalitas dan hanya cukup yang substansial saja, bagaimana dengan konsep dakwah? Apakah kita masih perlu mengajak orang lain untuk memeluk agama kita?" Semua ini akan kembali pada asumsi dasar Rahman memandang Islam dari bentuk formalnya atau dari sudut esensial-substansial. Tampaknya Rahman cenderung pada sudut pandang yang terakhir ini sehingga ia sering kali kurang respek terhadap bentuk-bentuk formal, seperti dalam kasus kiblat.⁴⁴

Kritik kedua yang dapat diajukan adalah apakah jaminan keselamatan bagi ahli kitab itu hanya untuk sebagian kecil dari sekte-sekte ahli kitab yang masih berpegang teguh pada tradisi Ibrahimiyah atau untuk seluruh ahli kitab. Dalam persoalan ini Rahman tidak mengatakannya dengan tegas. Padahal pujian Qur'an hanya tertuju pada sebagian kecil saja. Hal ini dibuktikan dengan beberapa redaksi Qur'an yang menggunakan kata *min ahl al-kitab* (sebagian dari ahli kitab) dan redaksi-redaksi lain yang senada.⁴⁵ Kalau demikian halnya, maka jaminan kese-

⁴⁴ Lihat komentar Rahman tentang pemindahan arah kiblat dari Yerusalem ke Mekah di muka.

⁴⁵ M. Qurais Shihab telah menganalisis beberapa redaksi Qur'an mengenai ahli kitab. Menurutnya, ayat-ayat yang berbicara tentang ahli kitab serta berbagai kecaman dan sifat negatif mereka tidak dapat diberlakukan secara

lamatan itu tidak dapat dipukul rata. Selain itu, ayat yang mengandung jaminan akan keselamatan ahli kitab diletakkan dalam konteks pengecualian (*istisna'*). Namun orang-orang yang beriman juga masuk dalam konteks pengecualian dan dengan demikian berarti bahwa yang mendapatkan keselamatan di antara mereka juga hanya sebagian kecil saja.

Kritik ketiga juga dapat diajukan terhadap pernyataan Rahman, walaupun hanya secara sepintas, bahwa ahli kitab tidak hanya terbatas pada kaum Yahudi dan Kristen, karena menurut Rahman berdasarkan ayat Qur'an, di setiap kaum pasti ada pembawa berita.⁴⁶ Mendengar pandangan semacam ini seorang muslim dapat bertanya, apakah dengan demikian seluruh pemeluk agama selain Islam termasuk dalam kategori ahli kitab? Dengan kata lain, seluruh agama selain Islam adalah termasuk ahli kitab. Kiranya untuk mendukung klaim ini masih diperlukan kajian dan penelitian yang lebih jauh lagi.

Kesimpulan

Pembacaan kita terhadap penafsiran tentang ahli kitab mengantarkan pada kesimpulan bahwa petunjuk dan keselamatan adalah milik Tuhan dan bukan monopoli kaum dan agama tertentu. Setiap agama, apakah itu Islam, Yahudi ataupun Kristen, tidak berhak mengklaim bahwa hanya agama dan diri mereka sajalah yang mendapatkan petunjuk dan jaminan keselamatan. Petunjuk Tuhan adalah universal, tidak terbatas pada negeri dan kaum ter-

umum, karena Qur'an selalu menggunakan redaksi semacam *katsirun min ahl al-kitāb*, *ṭā'ifatun min ahl al-kitāb*, *min ahl al-kitāb* dan bentuk-bentuk lainnya. Dan ayat-ayat yang berisi pujian terhadap ahli kitab juga tidak dapat diberlakukan secara umum. Artinya terhadap ahli kitab orang harus bersikap kritis, karena di antara mereka banyak sekali sekte-sekte yang berbeda dan bahkan bertentangan satu sama lain. Dan, Qur'an seringkali berangkat dari berbagai pertanyaan dan kritik yang diajukan oleh sekte-sekte dari ahli kitab itu. Ini sekaligus merupakan bukti bahwa Qur'an bersikap kritis terhadap ahli kitab. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 354-356.

tentu, karena Tuhan sendiri telah mengatakan dengan tegas bahwa setiap kaum pasti ada pemberi peringatan. Kalau petunjuk itu universal, maka keselamatan tentunya tidak hanya ada dalam agama tertentu.

Selain itu, agama dan kenabian adalah satu yang berasal dari sumber yang tunggal, "Ibu semua kitab". Karena itu, pada dasarnya semua agama sama (identik) dan tidak perlu dibedakan. Apapun namanya agama itu, ia pasti berasal dan bersumber dari Tuhan. Yang lebih penting adalah bagaimana mereka berlomba-lomba dalam kebajikan. Meski demikian, Islam sebagai bentuk evolusi agama yang terakhir, dalam beberapa hal, juga memberi cacatan terhadap ahli kitab: Kristen dan Yahudi. Dengan itu, Islam tetap berfungsi sebagai korektor dan penyempurnaan agama-agama terdahulu. Ini berarti bahwa Rahman sendiri masih berpandangan bahwa Islam adalah agama yang paling benar bila dibandingkan dengan agama lainnya, Yahudi dan Kristen, walaupun Rahman juga sangat apresiatif terhadap dua agama itu.